



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

88-89 | 2002

Médecine et biologie

La nature de la maternité

Pour une anthropologie de la reproduction

The Nature of Motherhood: Toward an Anthropology of Reproduction

Éric Fassin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/2836>

DOI : 10.4000/jda.2836

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2002

Pagination : 103-122

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Éric Fassin, « La nature de la maternité », *Journal des anthropologues* [En ligne], 88-89 | 2002, mis en ligne le 01 juin 2003, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/2836> ; DOI : 10.4000/jda.2836

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Journal des anthropologues

La nature de la maternité

Pour une anthropologie de la reproduction

The Nature of Motherhood: Toward an Anthropology of Reproduction

Éric Fassin

Dans un reportage sur la grossesse annoncée d'une italienne qui aura soixante-deux ans au moment d'accoucher, le quotidien britannique Today du 23 avril 1992 emprunte un nouveau qualificatif pour la maternité : « Maman éprouvette » (Test Tube Mum).

[...] On peut se demander combien de commentaires s'ouvriront, comme je le fais de ce livre, par une histoire de cas sensationnelle qui à la fois pointe de nouveaux dilemmes éthiques et fait appel à l'intérêt humain d'expériences familiales à chacun — directement ou non¹.

- 1 En mai 2001, une femme de soixante-deux ans donne naissance à un enfant. Nous sommes à Fréjus, mais chacun comprend aussitôt que la conception a supposé un détour, en l'occurrence par les États-Unis, afin de contourner la loi française : pour avoir accès à l'assistance médicale à la procréation dans notre pays, il faut en effet être en âge de procréer. Autrement dit, sans être véritablement illégale, cette naissance est à proprement parler « hors-la-loi » : elle se situe aux marges de la loi, en même temps que de la communauté nationale. C'est bien pourquoi la DDASS est aussitôt saisie.
- 2 De fait, l'enquête médiatique découvre rapidement, sans parler d'éléments qui pourraient constituer un cas social, une configuration familiale pour le moins complexe, que le procureur de la république de Draguignan qualifiera d'« inceste social » : c'est le frère de cette femme qui a donné son sperme. Pour ajouter à la complexité, la donneuse américaine d'ovocytes joue parallèlement le rôle de mère porteuse, puisqu'elle accouche quelques jours plus tard d'un second enfant, qui, pour avoir été mis au monde par une autre femme, n'en partage pas moins la double origine génétique du premier.

- 3 C'est seulement la réaction initiale autour de la mère qui retiendra ici notre attention, et non les révélations consécutives sur la situation familiale. Journalistes, politiques et experts s'inquiètent et s'indignent d'emblée de la maternité d'une femme ménopausée – et le débat continuera d'ailleurs sur ce point. Comme le déclare alors un membre du comité de bioéthique : « Il y a un temps pour être mère, et il y a un temps pour être grand-mère ». Les cadences de l'ecclésiaste résonnent dans la bouche de l'expert avec la sagesse des nations. Les lois de la cité ne feraient du reste, en même temps, que redoubler les lois de la nature. Rappelons en effet que les lois dites de bioéthique, votées en 1994, et dont le renouvellement semble devoir être indéfiniment repoussé, limitent en France l'accès de la procréation médicalement assistée entre autres sur ce point : « L'homme et la femme formant le couple doivent être vivants, en âge de procréer ».
- 4 Cette exigence particulière s'inscrit dans une logique plus générale : comme j'avais tenté de le montrer à l'occasion du débat sur l'homoparentalité, par contraste avec l'adoption, « le droit français de la PMA, comme pour compenser son artificialité, en calque le modèle sur la reproduction biologique. Au lieu d'être, comme l'adoption, l'alternative à l'engendrement naturel, la PMA se donne, depuis la loi de 1994, comme son prolongement ». Ou plus précisément son substitut parfait : « Deux conditions l'indiquent bien : il faut souffrir d'une stérilité pathologique, et être en âge de procréation – deux traits qui opposent le droit de la PMA au droit de l'adoption. De même, alors qu'une personne seule peut adopter, il faut être un couple pour recourir à la PMA : c'est encore une imitation de la reproduction biologique qui dicte cette condition. Enfin, au contraire de l'adoption, le couple qui demande la PMA n'a pas besoin d'être marié : il lui suffit d'être hétérosexuel » (Fassin, 1998a : 43-56). Bref, la loi singe la biologie, pour confondre l'artifice avec la nature.
- 5 C'est en ce sens que la juriste Marcela Iacub peut définir l'assistance médicale à la procréation (AMP) comme « un crime parfait » : « Tout a été prévu selon un plan minutieux et sophistiqué afin que l'enfant né des nouvelles technologies soit rattaché, comme l'effet à la cause, à un acte sexuel de ses parents et ce sans qu'aucune trace visible puisse révéler que cet acte n'a jamais eu lieu ». Mais il y a plus. La naturalisation de la filiation s'accompagne de l'institution d'une différence entre les sexes : « L'AMP invente une nature dans laquelle les hommes et les femmes sont juridiquement inégaux à l'égard de la reproduction. La prohibition de la maternité de substitution renforce un statut maternel et paternel différentiel. La mère doit être la femme qui accouche et l'accouchement constitue une présomption irréfragable de maternité. L'homme, par contre, est père par son consentement, par une promesse. La distinction homme-femme, père-mère s'inscrira tant dans les corps que dans les règles de la filiation » (Iacub, 2002 : 147-161).
- 6 On pourrait toutefois, à la lumière de l'affaire récente de maternité tardive, prolonger l'analyse. La dissymétrie entre les sexes, et son articulation avec la naturalisation juridique de l'AMP, ne se résume pas à l'interdiction des mères porteuses. Cette affaire le montre bien : ce qui fait scandale, c'est moins la mère porteuse que la mère ménopausée². La mère porteuse américaine d'un enfant qui n'est pas le sien est simplement, d'un point de vue français, illégale : il n'y a donc pas grand-chose à en dire. En revanche, la femme française ménopausée, mère porteuse de son propre enfant, est plus radicalement troublante. D'un côté, par nature, elle est nécessairement la mère, puisque c'est elle qui accouche. Mais d'un autre côté, par nature, elle ne peut pas l'être, puisqu'elle est trop

âgée. Si aujourd'hui en France la mère ménopausée est ainsi scandaleuse, c'est qu'elle est impensable.

- 7 Cette naturalisation renvoie bien sûr à une perception sociale différenciée des deux sexes : il y a un temps pour être mère, plus que pour être père. Un père âgé peut susciter l'ironie, mais pas l'indignation. L'exemple d'Yves Montand est révélateur : ce qui a choqué, ce n'est pas sa paternité tardive, avec une jeune femme, mais la recherche en paternité posthume exigée par une autre jeune femme. Mais il ne s'agit pas seulement du regard de la société : il en va aussi de la construction par le droit. À la relecture, on découvre en effet toute l'ambiguïté de la formulation juridique : « L'homme et la femme doivent être [...] en âge de procréer ». Or, l'homme n'est-il pas toujours en âge de procréer ? Par définition, la ménopause ne concerne-t-elle pas exclusivement les femmes ? Implicitement, la loi française ne ferait donc que réitérer la loi de la nature.
- 8 Cela tient bien sûr à la naturalisation des nouvelles technologies : après tout, pour reprendre le contraste déjà proposé, la restriction d'âge ne s'applique pas à l'adoption, pourtant ouverte à une femme seule. Les arguments ne tiennent donc pas, qui prétendent qu'après soixante ans, il serait plus difficile de se lever la nuit, de jouer à quatre pattes avec un bambin, bref, d'être un bon parent : pourquoi cette exigence ne porterait-elle que sur les femmes, et pourquoi pas dans les cas d'adoption ? De fait, la femme ici n'est pas réellement considérée comme parent (social), mais comme génitrice (biologique).
- 9 La logique qui sous-tend effectivement l'exigence d'âge, dans son application aux femmes et non aux hommes, c'est qu'à la différence des candidats à l'adoption, d'ailleurs sélectionnés sur leur compétence parentale potentielle, les couples qui demandent l'assistance médicale sont définis par leur capacité théorique en même temps que leur incapacité pratique à procréer. Aux premiers on demande de faire la preuve qu'ils pourront bien élever leurs enfants, aux seconds, on demande des comptes sur leurs capacités reproductrices.
- 10 Autrement dit, on le voit bien avec le contraste entre la législation concernant l'assistance médicale à la procréation, d'une part, et celle qui porte sur l'adoption, d'autre part, il s'agit à proprement parler d'une naturalisation de la reproduction, plutôt que de la filiation. Cette distinction permet de comprendre ce qui apparaîtrait sinon comme pure incohérence juridique : en fait, ce sont deux logiques qui coexistent et se croisent – et parfois entrent en collision. D'un côté, la filiation est sociale ; de l'autre, la reproduction serait naturelle. Les lois dites de « bioéthique » ont donc peut-être moins pour vocation de préserver la naturalité de la filiation (l'adoption ne mime pas la nature) que de sauver à tout prix la naturalité de la reproduction (en niant l'artifice de l'AMP).
- 11 Il est vrai que cet effort désespéré pourrait bien conduire, par un souci rétroactif de cohérence, à naturaliser la filiation, en l'alignant sur la reproduction, autrement dit, en calquant l'adoption sur l'assistance médicale à la procréation. On pourrait ainsi supprimer l'adoption par un célibataire (pour instituer enfin la différence des sexes au principe de la filiation), voire exiger du couple adoptant qu'il soit stérile, et en âge de procréer (substituant ainsi à la compétence parentale la capacité reproductrice). Alors, mais alors seulement, la filiation serait calquée sur la reproduction : la naturalisation de la reproduction fonderait la naturalisation de la filiation.
- 12 C'est bien pourquoi il importe aujourd'hui de développer en France, comme c'est le cas en langue anglaise depuis une bonne dizaine d'années – à la fois, dans un échange qu'on pourrait dire fécond, en Grande-Bretagne et aux États-Unis – une anthropologie de la

reproduction, prolongeant l'anthropologie de la parenté : de même que l'anthropologie nous aide à dénaturaliser nos représentations de la parenté, de même, elle peut contribuer à dénaturaliser notre vision de la reproduction. L'urgence de l'enjeu ne tient pas seulement au développement nouveau des technologies de la reproduction : dans le contexte français, elle tient aussi à une actualité de la politique des sexes. On l'a vu, la naturalisation porte inégalement sur les hommes et les femmes. On pourrait dire qu'elle institue la différence des sexes comme un fait de nature : en effet, dans cette logique, la reproduction est identifiée à la femme ; la paternité est plutôt affaire de filiation.

- 13 C'est ce qu'on entendait d'ailleurs récemment en France, à peu près en même temps qu'on parlait de maternité tardive, dans les réactions hostiles à la remise en cause du primat absolu du patronyme. L'égalité entre les sexes, disaient les partisans de la réforme, suppose l'égalité des noms dans la filiation. Leurs adversaires répondaient, sans récuser le principe d'égalité, bien sûr, mais en invoquant une autre logique qui viendrait en restreindre l'application. Si, pour eux, il importait d'instituer symboliquement, et donc par la loi, le nom du père, c'est que la maternité serait « naturellement » instituée par la reproduction. Problématique, la filiation n'apparaîtrait telle que pour l'homme ; pour la femme, elle s'imposerait comme une évidence. La mère ne porte-t-elle pas l'enfant ? Où l'on retrouve l'impossibilité de concevoir (si l'on peut dire) la mère porteuse... La dissymétrie « naturelle » entre les sexes qu'entraîne la naturalisation de la reproduction viendrait ainsi limiter, voire contredire la logique d'égalité entre les sexes.
- 14 Or, ce partage entre les sexes pourrait bien constituer le point de départ d'une anthropologie de la reproduction. C'est du moins ce que suggère l'anthropologue britannique Sarah Franklin. Dans son « approche culturelle de la conception assistée », elle part d'une relecture de la tradition anthropologique en matière de conception – et tout particulièrement du débat classique, depuis Malinowski (et même bien avant), que relançait Edmund Leach dans son fameux article de 1966 sur les « vierges-mères » (*Virgin Birth*)³. Ce débat sur l'ignorance (supposée) de la paternité physiologique dans certaines cultures a suscité, on le sait, de nombreuses prises de position, parfois polémiques, selon qu'on accepte ou qu'on refuse de croire à pareille « naïveté » des « primitifs ».
- 15 Toutes partagent cependant, Sarah Franklin le montre bien, une représentation de la biologie : « les choses de la vie » (*the facts of life*), ce sont ces données sur la reproduction qui sont de l'ordre du fait naturel, et non de la culture. Or, si le débat porte sur la paternité et ses incertitudes, il dessine en creux les certitudes (supposées) de la maternité. L'anthropologie retrouve ici le droit romain : s'il faut instituer le père, c'est qu'il n'est pas besoin de le faire pour la mère. Donc, derrière la maxime « *Pater is est, quem nuptiae demonstrant* » (Le père, c'est celui que désignent les noces), il faut lire cet autre précepte : « *Mater semper certa est* » (La mère est toujours certaine).
- 16 On reconnaît ici les « évidences » qui inspirent les argumentations hostiles à la réforme du patronyme. Mais on comprend aussi comment le développement des nouvelles technologies, et l'exemple de Fréjus le confirme, remet en cause pareils présupposés. La nature de la reproduction n'est plus une donnée d'évidence. En retour, il nous apparaît désormais plus clairement que notre représentation des « choses de la vie » est aussi une construction culturelle : le retour réflexif sur la tradition anthropologique peut ainsi faire une lecture anthropologique de ces discours savants, en les interprétant à leur tour comme des conceptions « indigènes » – de chez nous.
- 17 L'anthropologie de la reproduction, en langue anglaise, si elle emprunte aux études sur la science (d'Emily Martin à Donna Haraway⁴), se trouve ainsi au croisement de deux

traditions anthropologiques : d'une part, l'anthropologie de la parenté, et d'autre part l'anthropologie féministe. Pour penser la reproduction, les anthropologues de langue anglaise partent en effet, d'abord, des travaux de David Schneider. On sait que cet auteur américain a proposé une critique radicale, à la fois influente et contestée, des travaux sur la parenté. Pour lui, la discipline anthropologique n'aurait fait que projeter les catégories de sa culture d'origine. De l'étude culturelle des catégories américaines de la parenté à la réflexion épistémologique sur les catégories anthropologiques, dans son œuvre, il n'y a donc qu'un pas.

- 18 Aux États-Unis, la biologie fonctionne dans la parenté comme système symbolique : « Dans la conception culturelle américaine, la parenté est définie en termes biogénétiques ». C'est pourquoi les liens du sang (*by blood*), par opposition aux liens de l'alliance (*in law*), ne peuvent être défaits : « Un ex-mari ou une ex-femme est une possibilité, de même qu'une ex-belle-mère ». En revanche, « il n'est jamais possible de parler d'un ex-père ou d'une ex-mère, d'une ex-sœur ou d'un ex-frère, d'un ex-fils ou d'une ex-fille ». Ce qui définit la parenté par le sang, à la différence de la parenté par l'alliance, c'est le coût : « La conception fait suite à un acte sexuel unique entre un homme, le géniteur, et une femme, la génitrice » (Schneider, 1980 : 22 & 23). Or, cette définition biologique empêche de voir la parenté comme une construction culturelle : elle naturalise la culture américaine.
- 19 Cette lecture culturelle de la société américaine peut ensuite être retournée, de manière réflexive, sur la discipline anthropologique elle-même. L'étude de la parenté suppose des comparaisons, fondées sur ce que l'anthropologue américain appelle « la doctrine de l'unité généalogique de l'humanité », selon laquelle les règles de la parenté sont universalisables. Or, cet universalisme reposerait sur un postulat fondamental, dont le lecteur de David Schneider ne manquera pas de reconnaître l'origine culturelle : « Le sang est plus épais que l'eau. » (*Blood is thicker than water*).
- 20 On passe ainsi de la parenté en tant que symbole social à la parenté comme domaine du savoir, de l'épistémologie indigène à l'épistémologie scientifique. Le culturalisme radical de David Schneider permet en effet de penser l'anthropologie de la parenté, non dans sa vérité scientifique universelle, mais plutôt comme un des traits singuliers propres à notre culture : « Il pourrait bien se trouver que la culture européenne fournit un bon modèle, mais que l'application de ce modèle ne s'avère pas d'une très grande généralité. La parenté pourrait ainsi devenir une coutume particulière, caractéristique de la culture européenne, au pire, une curiosité intéressante, comme la cérémonie Toba de l'arc » (*id.*, 1984 : 201).
- 21 On comprend que cette critique américaine de la parenté, relayée et prolongée par l'anthropologue anglaise Marilyn Strathern, rencontre la problématique féministe. L'anthropologie féministe s'était d'abord construite, en particulier aux États-Unis, autour de la question de l'universalité de la domination : elle se proposait, dans le prolongement des réflexions de Simone de Beauvoir, de dénaturer la hiérarchie entre les sexes en désignant ses fondements sociaux⁵. Ce qu'une nouvelle génération de travaux propose, à partir des années 1980, c'est d'interroger « la différence entre les hommes et les femmes ».
- 22 Pour Jane Collier et Sylvia Yanagisako, « sans nier les différences biologiques qui existent entre hommes et femmes (comme c'est le cas parmi les hommes, et parmi les femmes), notre stratégie analytique est de mettre en question l'idée que ces différences sont la base universelle des catégories "masculin" et "féminin". En d'autres termes, nos arguments

s'opposent à la notion selon laquelle les variations interculturelles des catégories et inégalités de genre ne seraient que des élaborations et des extensions d'un même fait naturel » (1987 : 15). D'où l'importance d'étudier d'un même geste genre et parenté – qui ensemble interrogent la naturalisation de la différence des sexes par la reproduction.

- 23 On retrouve ici, bien entendu, et de manière centrale, la question de la maternité. Si elle constitue le point aveugle dans les débats anthropologiques classiques sur la reproduction, entièrement concentrés sur la question de l'ignorance primitive de la paternité physiologique, au contraire, pour la nouvelle anthropologie de la reproduction, de l'amniocentèse à l'avortement, des technologies de la procréation à l'adoption, la maternité est bien devenue le centre de la réflexion. C'est qu'en même temps elle perdait de son évidence sociale pour devenir à son tour problématique.
- 24 Sans doute beaucoup de féministes, aux États-Unis comme en France, considèrent-elles avec méfiance, ou du moins ambivalence, les nouvelles technologies qui accompagnent la procréation – les anthropologues non moins que les autres. Après tout, n'est-ce pas à la fois enfermer les femmes dans leur rôle reproductif, et les exposer aux risques de l'exploitation économique (par exemple, avec la commercialisation d'ovocytes), tout en les asservissant au pouvoir technologique (avec en particulier la domination médicale) ? La survalorisation du « patrimoine génétique », qui se manifeste bien souvent dans le recours à l'assistance médicale à la procréation (la mère ménopausée de Fréjus déclare ainsi transmettre celui de son frère, à défaut du sien propre), ne participe-t-elle pas d'une biologisation de la reproduction ?
- 25 Tout cela est vrai. Toutefois, dans le même temps, l'anthropologie de la reproduction montre bien comment la nature de la maternité est mise en cause, en même temps que mise en scène, dans les jeux sociaux de l'assistance médicale à la procréation. Pour appréhender cette complexité, mais aussi cette ambiguïté, l'exemple le plus éclairant est peut-être celui des mères porteuses. Aux États-Unis, l'opinion publique a découvert le phénomène avec le cas célèbre de « Baby M », porté devant les tribunaux – et les médias – à la fin des années 1980. Une femme refusait de renoncer à l'enfant qu'elle avait pourtant accepté de porter pour un couple. En deuxième instance, la justice devait trancher en faveur du père biologique, au détriment de la mère porteuse (réduite au droit de visite), mais aussi de la mère sociale (interdite d'adoption). On le voit, c'est la logique biologique qui l'emportait dans ce jugement, et la paternité unique sur la maternité divisée.
- 26 Car c'est évidemment la démultiplication maternelle, l'anthropologue américaine Helena Ragoné l'a bien montré, qui est l'enjeu de cette pratique : deux, voire trois figures de la maternité. À côté de la mère sociale, qui projette d'élever l'enfant, la mère « gestationnelle » qui n'est plus, comme dans la substitution « traditionnelle », la mère génétique. Ces trois figures peuvent correspondre à trois personnes réelles (avec une donneuse d'ovocytes), ou bien seulement à deux (lorsqu'il s'agit de l'embryon du couple parental). Ce que montre son enquête, c'est qu'au fil des années, entre 1988 et 1994, le modèle triple l'a emporté sur celui de la maternité dédoublée, alors même que la difficulté technique qu'implique l'implantation de l'embryon rend l'opération plus coûteuse, plus pénible et plus incertaine.
- 27 Dans ces conditions, pourquoi la fécondation in vitro l'emporte-t-elle sur la simple insémination artificielle ? C'est sans doute assez évident, après le jugement concernant « Baby M », dans le cas où le couple parental imprime sa marque génétique, en superposant mère sociale et mère biologique. Cependant, même lorsqu'intervient une tierce personne, donneuse d'ovocytes, on voit également que la mère porteuse se trouve plus éloignée de

l'enfant à naître – dans son regard non moins qu'aux yeux des parents. La transformation qu'implique cette option récente se révèle donc importante, y compris dans ses modalités psychologiques : la mère porteuse sera ainsi beaucoup plus tenue à distance par les parents, dans une relation contractuelle souvent moins personnalisée.

- 28 C'est pourtant seulement aux différentes représentations de la biologie qu'on s'arrêtera ici. En effet, tandis que dans la substitution « traditionnelle », l'une et l'autre parties impliquées dans le contrat reproductif devaient minimiser la part de la biologie pour préparer le renoncement de la mère biologique, et l'avènement de la mère sociale, dans la substitution « moderne », la situation s'inverse : il importe de souligner que la mère porteuse n'est pas la mère biologique, et qu'en conséquence, elle n'est pas mère. C'est pourquoi il devient possible, et même fréquent, qu'elle soit de « race » différente de l'enfant qu'elle porte, comme pour marquer plus clairement encore l'absence de lien génétique, et justifier plus nettement la séparation à venir⁶.
- 29 On le voit, deux techniques distinctes mises en œuvre pour la maternité de substitution peuvent impliquer des visions opposées de la biologie dans la reproduction – minorée, pour l'insémination artificielle, ou bien au contraire majorée, avec la fécondation in vitro. Sans doute pourrait-on dire que, dans le premier cas, l'adoption par la mère sociale détermine cette relégation de la biologie à un rôle secondaire. Mais alors, comment comprendre qu'il n'en aille pas de même dans le second, quand le couple, en faisant appel à une donneuse d'ovocytes, doit pareillement reconnaître à la mère sociale le statut de mère adoptive ? Ce n'est donc pas le recours aux technologies de la reproduction qui détermine de manière univoque la représentation de la biologie : l'artificialité peut être selon les cas revendiquée, ou bien niée. La naturalisation de la reproduction n'est donc pas l'effet mécanique de l'assistance médicale à la procréation : tout dépend des contextes sociaux dans lesquels s'inscrivent les pratiques.
- 30 On comprend que l'anthropologie de la reproduction, si elle concerne des pratiques relativement marginales, occupe une place centrale aujourd'hui dans les recherches de langue anglaise. C'est qu'envisager la reproduction comme une construction culturelle, et non comme une donnée naturelle, interroge en effet les présupposés fondamentaux qui organisent nos sociétés, en même temps que la discipline anthropologique – qu'il s'agisse du genre ou de la parenté. Au croisement des deux domaines, la problématisation de la maternité, moins dénaturée que dénaturalisée par les réflexions suscitées par les nouvelles technologies, en est l'exemple le plus parlant sans doute.
- 31 Avec la contraception, nous avons appris à penser que la sexualité n'entraîne pas nécessairement la reproduction. Avec l'assistance médicale à la procréation, nous pouvons comprendre que la reproduction ne découle pas obligatoirement de la sexualité. Autrement dit, la naturalisation de la reproduction, fondée sur l'image du rapport sexuel, ne s'impose plus à nous comme une évidence. C'est bien pourquoi, paradoxalement sans doute, mais fort logiquement aussi, la loi peut tenter de remédier à cette incertitude nouvelle en mimant le coït, comme dans nos lois de bioéthique. Mais c'est également pourquoi nous n'y sommes pas condamnés.
- 32 Pourquoi définir l'anthropologie de la reproduction, comme on l'a fait dans ce texte, par les travaux qu'en français on dit volontiers « anglo-saxons »⁷. Il ne s'agit pas de sacrifier à quelque mode anglophile, non plus que de succomber à l'impérialisme intellectuel américain, pour rejeter dans l'oubli, et le mépris, les recherches menées en France. De fait, les travaux en langue française sont peut-être plus anciens : dès 1981, Geneviève Delaisi de Parseval (1981) proposait une réflexion, au croisement de l'anthropologie et de

la psychanalyse, centrée (à la différence des travaux qu'on a évoqués) sur la paternité. On songe aussi aux analyses féministes développées quelques années plus tard par l'anthropologue italienne Paola Tabet, et à sa critique des usages sociaux des nouvelles technologies (1998).

- 33 Il n'empêche : malgré ces débuts prometteurs, il ne s'est pas développé en France un champ d'études comparable à celui qu'on vient d'évoquer dans l'échange entre la Grande-Bretagne et les États-Unis. Comme le fait remarquer Simone Bateman Novaes, « la recherche dans ce domaine, nécessairement – mais parfois trop – tributaire des derniers développements de l'actualité scientifique, reste fragmentaire » (1992). Surtout, les travaux se sont essentiellement construits en dehors de l'anthropologie, à commencer par ceux de cette sociologue (*id.*, 1994), mais aussi, pour ne citer que quelques noms, d'autres sociologues comme Dominique Memmi sur l'expertise bioéthique (1996) et Dominique Mehl sur le débat législatif (1999), ou de psychanalystes comme Michel Tort sur les enjeux psychiques (1992). On notera par exemple que l'ouvrage récent, coordonné par un médecin, Pierre Jouannet, et une juriste, Marcela Iacub, ne comprend aucune perspective anthropologique (2001).
- 34 Pour comprendre les chemins divergents empruntés par les anthropologies de langues française et anglaise depuis une génération, sans doute faudrait-il s'interroger, entre autres, sur le contraste entre la centralité (relative) de l'anthropologie féministe, outre-Manche et plus encore outre-Atlantique, et sa marginalité (provisoire) en France. Pour conclure, on voudrait seulement évoquer la spécificité structuraliste dans le paysage intellectuel de notre pays. Dans une anthropologie française de la reproduction, on s'attendrait en effet à rencontrer au premier chef la figure de Françoise Héritier, que ses recherches placent au croisement des études de parenté et de genre (même si elle préfère parler de « valence différentielle des sexes »). Et l'on sait que cette anthropologue avait posé les bases d'une telle réflexion, dès 1985, dans un article influent publié dans *L'Homme*.
- 35 Toutefois, l'argumentation qu'elle développe, si elle contribue à rassurer ses contemporains, tend à réduire l'importance des technologies nouvelles. En effet, selon Françoise Héritier, il s'agirait d'« innovations qui n'en sont pas vraiment » : « Ainsi le champ des possibles n'est-il pas infini. On a fait beaucoup allusion ces dernières années à la nécessité de changements fondamentaux dans le domaine de la filiation, à la nécessaire invention de nouveaux modes de filiation qui intégreraient les différents types de procréation médicalement assistée, lorsqu'ils font appel à une tierce personne située au-dehors du couple demandeur. Mais voudrait-on innover qu'on ne le pourrait » (1996a : 255). Comme le dit Françoise Héritier ailleurs : « Toutes les combinaisons logiquement possibles, dans les deux sens du terme – mathématiques, pensables –, ont été explorées et réalisées par les hommes en société » (1996b : 23).
- 36 Pourquoi ? C'est qu'« on retombe inévitablement sur l'une ou l'autre des seules formules possibles à partir du donné biologique incontournable qu'est la reproduction bisexuée ». Autrement dit, « les règles qui commandent la filiation », selon Françoise Héritier, « sont toutes ancrées dans ce que le corps humain, donc la nature humaine, a de plus irréductible : la différence des sexes » (*ibid.* : 254-255). On voit comment l'idée de définir ainsi la parenté nous éloigne du projet anglo-américain. Pour l'anthropologue française, la pensée humaine est fondée sur l'observation de la nature. Aussi est-il « permis, sans vouloir ne considérer que des raisons purement matérielles et organiques aux institutions telles qu'elles existent, de se demander en quoi la réflexion primordiale des

hommes originaires sur la nature même de l'être sexué, dans ses substances et dans sa chair (ce qui est un donné universel et irréfragablement constant dans le temps et dans l'espace), entre en ligne de compte dans la mise au point de l'interdit. Celui-ci est certes là pour instituer la loi mais on ne peut concevoir de loi en ce domaine sans réflexion sur la nature humaine dans ce qu'elle a non seulement de moral et d'idéal mais également de substantiel et matériel » (2000 : 32-33).

- 37 La place de la « nature » dans l'anthropologie de la reproduction, telle que la définit en particulier Marilyn Strathern, est radicalement différente. L'anthropologue britannique ne se contente pas de transposer sur le sol anglais les analyses culturalistes de David Schneider : elle les historicise. Son point de départ dans une double actualité – technologique, avec le développement de l'assistance médicale à la procréation depuis le premier bébé-éprouvette (Louise Brown, née en 1978, dont on sait qu'elle était anglaise...), mais aussi politique, dans la culture familiale des années Thatcher – permet de reprendre la critique de la naturalisation de la parenté dans une perspective historique. C'est ainsi que son livre *After Nature* propose une histoire de la nature dans la nation anglaise, qui peut se lire en dialogue avec les travaux des historiens Keith Thomas et Alan Macfarlane, autant qu'en écho à David Schneider. Sans doute la modernité a-t-elle défini la parenté « d'après nature », comme ce dernier l'avait montré ; mais notre postmodernité, dont les technologies nouvelles de la reproduction sont l'emblème, nous fait entrer dans une ère « après la nature » (Strathern, 1992).
- 38 Il ne s'agit pourtant pas de dire que nous serions sortis de la nature, pour entrer dans une reproduction « hors-nature » – que pareil fantasme suscite des frissons d'horreur, ou le vertige d'une jouissance. L'assistance médicale à la procréation ne nous plonge pas dans le règne contre-nature de l'artifice, d'une radicalité toute esthétique. Sa double logique de biologisation et d'artificialisation nous invite en revanche à repenser l'opposition entre la nature et l'artifice qui sous-tend nos représentations de la parenté et de la reproduction. C'est le partage entre nature et culture, à la fois frontière mouvante et hiérarchie fluctuante, qui se trouve problématisé par les nouvelles formes de procréation, et en conséquence par l'anthropologie de la reproduction. On voit ici tout l'intérêt de l'approche anthropologique qui, en conjuguant la réflexion théorique et la démarche empirique, permet de dépasser les simplifications rhétoriques d'un débat quelquefois purement spéculatif. C'est que l'anthropologie n'est pas une arme contre la nature, pas plus qu'au service de la nature. Elle est un outil pour comprendre nos représentations – comment les sociétés construisent la nature, et d'un même mouvement la culture.

BIBLIOGRAPHIE

BATEMAN NOVAES S., 1992. « Les techniques médicales de procréation » in SINGLY F. de (dir.), *La famille : l'état des savoirs*. Paris, La Découverte : 327-333.

BATEMAN NOVAES S., 1994. *Les Passeurs de gamètes*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

- COLLARD C., 2000. « "Kinship Studies" au tournant du siècle ». *L'Homme*, 154-155 (avril-sept.) « Question de parenté » : 635-658.
- COLLIER J. F., YANAGISAKO J. S. (dir.), 1987. *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press.
- DELAISI DE PARSEVAL G., 1981. *La Part du père*. Paris, Seuil.
- FASSIN E., 1998a. « L'illusion anthropologique : homosexualité et filiation », *Témoignage*, 12 (mai-juin) « Famille, nouvelles unions, bonheur privé et cohésion sociale » : 43-56.
- FASSIN E., 1998b. « Le savant, l'expert et le politique : la famille des sociologues », *Genèses, sciences sociales et histoire*, 32 (sept.) : 156-169.
- FASSIN E., 2000. « Usages de la science et science des usages. A propos des familles homoparentales », *L'Homme*, 154-155 (avril-sept.) : 391-408.
- FRANKLIN S., 1997. « Conception Among the Anthropologists » in *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. Londres/New-York, Routledge : 17-72.
- HARAWAY D., 1997. *Modest Witness @ Second Millenium – FemaleMan©Inc. : Meets Oncomouse tm : Feminism and Technoscience*. New-York/Londres, Routledge.
- HERITIER F., 1996a. « La cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation » in *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob : 253-275.
- HERITIER F., 1996b. « La valence différentielle des sexes au fondement de la société ? » in *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob : 23.
- HERITIER F., 2000. « Articulations et substances », *L'Homme*, 154-155 (avril-sept.) : 21-38.
- IACUB M., 2002. « Un crime parfait : l'assistance médicale à la procréation » in *Le crime était presque sexuel, et autres essais de casuistique juridique*. Paris, EPEL : 147-161 (1re édition 1997).
- IACUB M., JOUANNET P. (dir.), 2001. *Juger la vie. Les choix médicaux en matière de procréation*. Paris, La Découverte.
- LEACH E., 1980. « Virgin Birth », in *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard : 77-107.
- MARTIN E., 1987. *The Woman in the Body: a Cultural Analysis of Reproduction*. Boston, Beacon Press.
- MARTIN E., 1991. « The Egg and the Sperm », *Signs*, 16, 3 : 485-501.
- MEHL D., 1999. *Naître ? La controverse bioéthique*. Paris, Bayard.
- MEMMI D., 1996. *Les Gardiens du corps. Dix ans de magistère bioéthique*. Paris, Editions de l'EHESS.
- RAGONÉ H., 1994. *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*. Boulder/Oxford, Westview Press.
- RAGONÉ H., 1997. « Chasing the Blood Tie. Surrogate Mothers, Adoptive Mothers, and Fathers », in LAMPHIER L., RAGONÉ H. & ZAVELLA P., *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*. Londres/New-York, Routledge.
- RAGONÉ H., 1998. « Incontestable Motivations », in FRANKLIN S. & RAGONÉ H., *Reproducing Reproduction. Kinship, Power, and Technological Innovation*. Philadelphie, University Of Pennsylvania Press.

- RAGONÉ H., 1999. « The Gift of Life: Surrogate Motherhood, Gamete Donation, and Constructions of Altruism », in LAYNE L. (dir.) *Transformative Motherhood. On Giving and Getting in a Consumer Culture*. New-York/Londres, New-York University Press.
- REITER R. (dir.), 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New-York/Londres, Monthly Review Press.
- REITER R. 2000. *Testing Women, Testing the Fetus. The Social Impact of Amniocentesis in America*. New-York/Londres, Routledge.
- REITER R., GINSBURG F. (co-dirs), 1995. *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. Los Angeles/Berkeley, University of California Press.
- ROSALDO M. Z., LAMPHERE L., (dirs), 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford, Stanford University Press.
- SCHNEIDER D., 1980. *American Kinship. A Cultural Account*. Chicago/Londres, The University of Chicago Press (1ère édition 1968) : 22 & 23.
- SCHNEIDER D., 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- STRATHERN M., 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge/New-York, Cambridge University Press, (conférences prononcées en 1989).
- STRATHERN M., 1999. « A Question of Context », in EDWARDS J., FRANKLIN S., HIRSCH E., PRICE F., STRATHERN M., *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Londre/New-York, Routledge (1ère édition 1993).
- TABET P., 1998. « Fertilité naturelle, reproduction forcée » in *Des Outils et des corps. La construction sociale de l'inégalité des sexes*. Paris, L'Harmattan, (1ère édition 1985).
- TORT M., 1992. *Le désir froid. Procréation artificielle et crise des repères symboliques*. Paris, La Découverte.
- ZIMMERMANN F., 1993. « Parenté et sexualité » in *Enquête sur la parenté*. Paris, PUF : 205-224.

NOTES

1. Marilyn Strathern, introduction à la première édition (1993) d'un livre collectif pionnier de l'anthropologie de la reproduction (1999 : 9 et 10).
2. Déjà en 1992, la citation en exergue de cet article le rappelle, une mère italienne du même âge avait agité l'opinion publique internationale, avec des arguments souvent très proches – et les exemples se sont multipliés depuis lors. La nouveauté, en 2001, c'est peut-être que nous sommes en France.
3. Article repris dans *L'unité de l'homme et autres essais* (1980 : 77-107). On se reportera avec profit à la discussion qu'en propose Francis Zimmermann dans « Parenté et sexualité », le chapitre de conclusion de son *Enquête sur la parenté* (1993 : 205-224). Dans l'ouvrage de Sarah Franklin, voir sur ce point le premier chapitre « Conception Among the Anthropologists » (1997 : 17-72). C'est un des livres de référence de la nouvelle anthropologie de la reproduction.
4. Voir en particulier : Donna Haraway (1997), Emily Martin (1987, 1991 : 485-501).
5. Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (1974); Rayna Reiter, (1975). On notera que l'anthropologue féministe Rayna Reiter, sous le nom de Rayna Rapp, joue un rôle central dans la nouvelle anthropologie de la reproduction. Voir en particulier son livre (2000), et l'ouvrage qu'elle a co-dirigé avec Faye Ginsburg (1995).

6. Helena Ragoné (1994, 1997, 1998, 1999).

7. On trouvera une première synthèse des travaux récents de langue anglaise, non seulement sur la reproduction, mais plus largement sur la parenté, dans Chantal Collard (2000). Je me permets de renvoyer aussi, pour compléter la réflexion sur l'anthropologie de la reproduction proposée ici, aux analyses que j'esquisse sur la parenté (2000), ainsi qu'aux lectures sur la sociologie de la famille que je développe (1998b).

RÉSUMÉS

Selon les lois françaises, mais aussi le sens commun, il y a un temps pour être parent, et un temps pour être grand-parent. Toutefois, cette règle s'applique différemment aux hommes et aux femmes : ce qui est présenté comme une loi naturelle définit ainsi la maternité (en rejetant les mères ménopausées) et la reproduction (plutôt que la parenté, à voir le contraste entre les lois pour l'adoption et pour l'AMP). La réflexion sur la maternité peut remettre en cause ces présupposés partagés si l'on prend en compte un champ de recherche qui s'est développé en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, qu'on peut appeler « anthropologie de la reproduction », fondée à la fois sur la critique des théories de la parenté (via David Schneider et Marilyn Strathern) et sur une tradition féministe (de Rayna Rapp à Sarah Franklin et Helena Ragoné, par exemple). On peut alors poser la question : pourquoi ce champ ne s'est-il pas pareillement développé en France ? Une comparaison entre les théories de la nature qui sous-tendent les travaux de Strathern et de Françoise Héritier permet de commencer à explorer les réponses.

According to the laws in France, as well as to common sense, there is a time for parenting, and a time for grand-parenting. However, this rule applies differentially to men and women: what is presented as a natural law thus defines motherhood (rejecting post-menopausal mothers) and reproduction (rather than kinship, if we contrast the regulation of adoption with that of access to reproductive technologies). An examination of motherhood can question these shared assumptions if we take into account the field of research developed in Britain and the United States which can be called an anthropology of reproduction, based both on a critique of theories of kinship (via David Schneider and Marilyn Strathern) and on a tradition of feminist scholarship (from Rayna Rapp to Sarah Franklin and Helena Ragoné, for example). The question can then be asked: why has this field not developed in the same way in France? A comparison of the theories of nature underlying Strathern's work and that of Françoise Héritier allows us to begin to explore the reasons for this.

INDEX

Keywords : adoption, kinship, Motherhood, nature and laws, reproduction, reproductive technologies, surrogate mothers

Mots-clés : adoption, assistance médicale à la procréation, filiation, maternité, mères porteuses, nature des lois, reproduction

AUTEUR

ÉRIC FASSIN

ENS (Département des sciences sociales), EHESS-CNRS